

Alcibíades y el agalma: momento platónico de Jacques Lacan

Etchegoyhen, Carlos

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Etchegoyhen, C. (2010). Alcibíades y el agalma: momento platónico de Jacques Lacan. *ETD - Educação Temática Digital*, 11(esp.), 245-268. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-106607>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more Information see:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Alcibíades y el agalma: momento platónico de Jacques Lacan

Carlos Etchegoyhen

RESUMEN

En *El Banquete* de Platón, al elogiar Alcibíades a Sócrates, hace pública su loca pasión por éste. En 1961 Jacques Lacan estudiará exhaustivamente ese *Diálogo*, afirmando que es la descripción de la transferencia más antigua y larga que se conozca; trabaja la erótica de la *paiderastía* (*erastès-erómenos*) y revela al *agalma*, como antecedente de su concepto de objeto *a*. Philippe Julien (1985) y Danielle Arnoux, actualmente, retoman y despliegan valiosos aspectos de esa original elaboración lacaniana.

PALABRAS CLAVES

Jacques Lacan; Platón; Alcibíades; Sócrates; Amor de transferencia; Atopia e ironía socráticas; *Erôs*; *Erógenos*; *Erastès*; *Paiderastía*; *Agalma*

Alcibiades and agalma: a Jacques Lacan platonic momentum

ABSTRACT

Alcibiade praises Socrates at Plato's Symposium, and declares publicly his mad passion for him. Jacques Lacan studied hard and deep the Dialogue and made explicit that his was the most ancient and long description of a psychoanalytical transfert - he worked over paiderastía erotics (erastès-erómenos), and enlight agalma's concept, as a previous idea of his objet a. Phillippe Julien (1985), and more recently Danielle Arnoux, use and explain some valuable aspects from that former lacanian conception.

KEYWORDS

Jacques Lacan; Plato; Alcibíades; Sócrates; Transfert love; Socratic irony and atopia; Erôs; Erógenos; Erastès; Paiderastía; Agalma



*A Ana Ma. Fernández C.,
por su simpatía y endurance.*

I – Hace ya más de veinte años que Philippe Julien escribiera un texto de inevitable consulta a lo largo de los años y que, queriendo originalmente dar cuenta del retorno a Freud de Jacques Lacan, acabaría por ser considerado, y denominado, *Para leer a Jacques Lacan*. Desde el epígrafe Julien dedica su obra “a aquellos cuya pasión de lo verdadero los quema, haciéndolos presa de los perros de sus pensamientos” (JULIEN, 1995, p. 25). La tercera parte de ese libro, situada centralmente, está dedicada a *Le transfert*, la transferencia.

Julien precisa que, según el momento de su enseñanza, Lacan hizo distintas aproximaciones al tema de la transferencia, abordando diferentes elementos constitutivos de la misma: formulaciones que, si bien no se oponen verdaderamente a la conceptualización freudiana de origen, “dan respuesta a una nueva interrogación dirigida a Freud” (Ibid., p. 99). Jacques Lacan consideró que existía una definición algo grosera y simplista, la cual consideraba la transferencia como la suma de sentimientos positivos y negativos experimentados por un/a analizante en relación a su analista: para Lacan esos aspectos, sin intentar negarlos y habiendo sido descritos acertadamente por el fundador del psicoanálisis, serían sólo los *efectos* de la transferencia, pero no la transferencia *en sí*.

“Desde 1936, y hasta 1952, lo que Lacan pone en evidencia es que la transferencia es un fenómeno de imago” (Ibid., p. 99), destacando además que lo que lo seduce de la segunda tópica freudiana es el “uso genial que él [Freud] ha sabido hacer de la noción de la imagen”. (LACAN, 1963, p. 88).



La transferencia era considerada, en esos años y siempre según Julien, fundamentalmente la presencia del pasado en el presente, pero que esa presencia no parecía sólo una mera rememoración. Porque esta presencia del pasado en el presente de la transferencia resulta bastante más que un recuerdo: es *otro* modo de presencia del pasado, ya no sólo recuerdo, sino que en la transferencia sería “una repetición (*Wiederholung*) que es un revivir (*wiederleben*)”. (JULIEN, 1995, p. 100). La transferencia sería entonces algo olvidado, pero no perdido, y que retorna reflejado, ópticamente, en ese espejo que es la *imagen* de un/a analista, sólo posible por esa presencia de la imagen del analista.

En 1936, en *Más allá del principio de realidad*, Lacan describe el proceso analítico en términos de *imago*, y a la transferencia como el “cambio de lugar” (*Übertragung*) de una imagen, que se traslada hacia el analista. En ese acto se imprimirían rasgos antiguos sobre la imagen actual del analista; y sería éste, por virtud de la palabra, quien restituye a esa imagen su dimensión imaginaria y no real. (LACAN, 1975, p. 127)

Esta concepción se va a ver modificada por Lacan cuando afirme, en 1951 y estudiando el caso de Dora, que “la experiencia analítica es esencialmente del orden de la palabra como lugar de verdad”. (Ibid., p. 215-226).

¿Era esta *Übertragung* un obstáculo a contornear en un análisis, o acaso una herramienta necesaria para el mismo? Lacan no vacilará en considerarla la vía primordial del análisis y precisará, desde el año 1953, que la transferencia es, más que nada, un “acto de la palabra”. “Cada vez que alguien habla a otro de una manera auténtica y plena hay, en sentido estricto, transferencia simbólica.” (Ibid., p. 127)



La transferencia no resulta así un obstáculo, y tampoco un mero recuerdo, sino la repetición de una vieja demanda dirigida al lugar del Otro: retornando en el análisis para ser reconocida a través de las formaciones del inconsciente (síntoma, sueño, acto fallido, chiste). Demanda dirigida ahora como un crédito otorgado al Otro para que – como tal – acaso responda, o quizá tan sólo para poder reconocer, ahí, un cierto *punto* rechazado desde mucho antes: “ una página en blanco, un capítulo censurado, un fragmento rechazado (*verworfen*) de su historia ”. (JULIEN, 1995, p. 102).

Como ya lo avizorara Freud, en 1914, en su artículo *Rememorar, repetir, perlaborar*, el análisis es un trabajo que reconoce un límite, lugar vacío a ocupar por las transferencias, y en lugar de la rememoración faltante: donde lo transferido es lo *aún* no recordado, y lo recordado sería lo *nunca más* transferido. Pero como acto (*agieren*) que traerá consigo lo pulsional, la *Triebe*, por la presencia real de un/a analista y no cual repetición de lo idéntico, sino como nueva producción, inédita, y por el análisis mismo.

Aun nos esperaba una sustancial vuelta de tuerca: Lacan dirá luego, entre 1960-61, que la transferencia proviene esencialmente del analista, en tanto hace posible un campo donde se juegue el deseo, y sus derivaciones libidinales. Lacan dedicará todo su Seminario de ese año a trabajar la transferencia (LACAN, 1985), desplegándola como una metáfora del amor, y lo hará a partir del análisis del Diálogo *El Banquete*, de Platón, obra inaugural de la literatura occidental y que ha sido el origen, desde entonces, de una inacabable, permanente reflexión sobre el amor, sobre *Eros*.



II - Platón pareció haber abordado como tema esta pareja – Sócrates y Alcibíades - no sólo en *El Banquete* (o *Sumpósium*) sino en otro *Diálogo* más, el *Alcibíades*, de cuya supuesta autoría hoy se duda. Jacques Lacan dedicó sus esfuerzos a trabajar el primer diálogo desde una dimensión psicoanalítica, en 1960-1961, en su *Séminaire 8* desplegando allí el análisis de la transferencia, clave de su ‘momento platónico’.

(Michel Foucault, desde otro sesgo, lo hará con el *Alcibíades* en su curso del *Collège de France*, en 1980-1981: el cuidado de sí-mismo constituirá para él su grilla privilegiada).

Al iniciar su seminario Lacan hará notar que le llevó mucho tiempo:

Llegar al corazón de nuestra experiencia. Según el punto desde donde se feche este seminario, que es en el cual guío a un cierto número de ustedes desde hace varios años, según la fecha desde donde se lo hace comenzar, es en el octavo o décimo año cuando abordo la transferencia. Pienso que ustedes verán que esta larga demora no es sin razón. (LACAN, 1960-61, p. 4)

Tras analizar expresiones tales como “Al principio era el verbo”, Lacan dirá que esa fórmula adquiere varios sentidos, y sobre todo en relación a la experiencia analítica:

al principio fue el amor... [pero] es un comienzo denso, confuso. Es un comienzo no de creación sino de formación – y llegaré a ello más adelante- en el punto histórico donde nace lo que ya es el psicoanálisis y que la propia Anna O. bautizó en la observación inaugural de los *Studien über Hysterie* con el término *talking cure*, o también limpieza de chimenea, *chimney sweeping*. (Ibid., p. 6).

Y, sorpresivamente, que Sócrates, aquel que “encarnó la apuesta de sostener su pregunta, que no es más que la pregunta de todo aquel que habla, en el punto en que él, aquel, la recibía de su propio *daimon* ... [un *Diálogo*] ubicado de este modo en el origen, digámoslo ya, de la más prolongada transferencia que haya conocido la historia del pensamiento. Pues se los digo ya, pretendo hacerlo sentir, el secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que este año diremos sobre la transferencia.



Ese secreto Sócrates lo confesó. Pero no por haber sido confesado deja un secreto de ser secreto. Sócrates pretende no saber nada, salvo saber reconocer qué es el amor, y nos dice (paso al testimonio de Platón, especialmente en el *Lysis*) saber reconocer infaliblemente, allí donde los encuentra, dónde está el amante y donde el amado”. (IBID, p. 16).

Porque “*le transfert c’est l’amour*” (la transferencia es el amor) insistirá Lacan, con voz tonante, en su conferencia en Lovaina, y es por ello que en este seminario dirá que:

Por púdico o inconveniente que sea el velo que se mantiene semi-corrido sobre ese accidente inaugural que impidió al eminente Breuer dar a la primera experiencia, a pesar de ello sensacional, de la *talking cure* y toda su consecuencia, sigue siendo muy evidente que ese accidente era una historia de amor, [y] que esa historia de amor no haya existido sólo del lado de la paciente, no es tampoco absolutamente dudoso. (Ibid., p. 16).

No alcanza con creer que “seguramente Breuer debió ser la víctima de lo que llamamos, dice Jones, una contratransferencia algo acentuada. Es muy claro que Breuer amó a su paciente”. (Ibid., p. 18). No importa, señala Lacan, que Breuer –quizá muy burguesamente- se haya resistido, o no, a esa atracción extramarital: si con su renuncia Breuer evitó el riesgo de su divorcio conyugal, hubo otro “divorcio” que se concretó y que debe interesarnos más (el de Breuer y Freud) puesto que “ el pequeño eros cuya malicia golpeó al primero, a Breuer, en lo más súbito de su sorpresa, obligándolo a la huída, es en Freud donde el pequeño eros encuentra su amo” (Ibid., p. 18): porque,

a diferencia de Breuer, cualquiera sea la causa, Freud toma como camino el que hace de él el amo del temible pequeño dios. Y, como Sócrates, elige servirlo para servirse de él. He aquí el punto donde van a comenzar para nosotros todos los problemas. (Ibid, p. 18).



Lacan subraya, en este preciso momento de la sesión, esto de “servirse de eros”, y se pregunta por qué, exactamente, servirse de él. De inmediato advertirá que “el dominio de eros va infinitamente más lejos que el servirse de él “para el bien” de un/a paciente. “Sabemos que el dominio de eros va infinitamente más lejos que cualquier campo que pueda cubrir ese bien”. Y allí mismo Lacan destaca: “ustedes no deben tener, de ninguna manera, ni preconcebida ni permanente, como primer término de la finalidad de vuestra acción, el bien pretendido o no de un/a paciente sino, precisamente, su eros.” (Ibid., p. 20).

E insiste en recordar a su público lo escabroso de la iniciativa socrática, y también de la iniciativa freudiana: Sócrates y Freud eligieron servir a Eros para servirse de él. Sócrates no percibió “que iba propiamente contra la corriente de todo ese orden social en medio del cual inscribía su práctica cotidiana (...) comportamiento verdaderamente insensato, escandaloso, que la devoción de sus discípulos intentó revestir.” (Ibid., p. 22).

Y destaca una característica mayor de Sócrates, y que Platón mismo calificara con una palabra célebre y vigente: su atopia, su no-lugar. Una manera crítica de estar/no-estar en el orden de la ciudad. Porque Sócrates [¿y acaso Freud?] no sólo no tiene su lugar en nada que asegure el equilibrio de la ciudad, sino que no está en ninguna parte.



III - Desde el inicio de su seminario Lacan asevera que el diálogo platónico, *El Banquete (Sumpósium)*, es un texto monumental cargado de enigmas donde se podrán encontrar, y deducir, los *repères* esenciales acerca de “lo que pasó en la primera transferencia analítica. Allí podríamos encontrar todas las claves posibles”. (Ibid., p. 44). Él mismo advierte que uno no puede dejar de sentirse atrapado por lo que pasa en la segunda parte del diálogo, por lo menos en ese inesperado elogio de Sócrates por Alcibíades, situado bastante más allá de los límites de lo que se esperaba sucediese en ese banquete.

El banquete, costumbre y ceremonia entre la élite de varones cultos y poderosos de los pueblos áticos, juego de sociedad que tenía un reglamento y ritualidad ya impuestos, era un encuentro para comer juntos (*deîpnon*) y, sobre todo, para beber (*sumpósion*) y brindar en la sobremesa: oportunidad en la que cada uno de los participantes hacía una pequeña contribución reflexiva a la discusión de algún tema acordado. Espacio social que tenía, además, cierto carácter sagrado ya que durante el banquete se ofrecían libaciones, oraciones y cantos a diversas deidades.

No obstante en este banquete emerge algo no previsto, “cierto desorden”. En este banquete, que se realizaba para honrar al poeta Agatón, recientemente premiado (416 AC), se acordó no beber demasiado y, luego, desarrollar cada uno de los integrantes el elogio del amor, de Eros: participarían, por su orden, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, el mismo Agatón, y Sócrates (quien introducirá el discurso de Diótima de Mantinea). Pero algo aparece inesperadamente, en esa ritualidad ya establecida, distorsionando la situación, alterando las reglas del juego: es la irrupción de alguien no invitado, y en estado de ebriedad, Alcibíades, quien llega también a festejar a Agatón.



En ese momento Alcibíades, desenfadado, usurpa la presidencia del banquete y comienza a desplegar ciertas opiniones que serán exactamente las que sirvan a Lacan para “hacer valer su carácter escandaloso” a su auditorio, ese mediodía de 1960, en la *Clinique des Maladies mentales et de l’Encephale*, en el Servicio del Prof. J. Delay. Si bien el seminario lacaniano desarrollará el estudio pormenorizado, y durante casi catorce sesiones, de la totalidad del texto platónico (en la versión francesa de León Robin), el énfasis de la lectura de Lacan estará puesto en ese momento puntual del diálogo: en la irrupción de Alcibíades ebrio y su elogio de Sócrates, y más que nada a cierta erótica allí explicitada, singular erótica que para Lacan toca de manera sustancial a la práctica analítica, y con especial énfasis a la transferencia.

Alcibíades... Lacan recomienda, para darse cabal cuenta de quién es Alcibíades, y quedar al corriente del “formato del personaje” (sic), leer su biografía en *Las Vidas de los Hombres Ilustres*, de Plutarco, cuya moralina alejandrina tiende a ensombrecer la descripción del personaje. Alcibíades era descendiente de dos de las familias más ricas y poderosas de Atenas, huérfano de padre y madre desde corta edad fue criado y educado por su tío Pericles – el hombre más emblemático del esplendor cultural y la expansión imperial de la Atenas clásica-, siendo admirado por su gracia y hermosura desde su más temprana edad por los atenienses, y fue aquel a quien Sócrates amó primero que nadie, desde el inicio de su adolescencia.

Alcibíades, esa suerte de pre-Alejandro, dirá Lacan, ese personaje cuyas aventuras en la política se vieron casi siempre signadas por la derrota, connotado por

su incapacidad para situarse ni de pararse en ninguna parte, llevando tanto el éxito como la derrota de un campo al otro, perseguido, exiliado una y otra vez – hay que decirlo- en función de sus fechorías (*malfaits*). (LACAN, 1960-61, p. 23).

Para J. F Pradeau, quien presenta y traduce la última versión al francés del diálogo platónico *Alcibíades*, el personaje parece:



deber su celebridad tanto a su rol político como a las traiciones y los fracasos de los cuales se lo culpabiliza, como así también a su personalidad fuera de lo común: elegante y disoluto, de una belleza excepcional, emprendedor y excedido, es el joven ambicioso y desmedido que acompaña la caída del imperio ateniense. A los ojos de sus contemporáneos, de sus sucesores (Platón pertenece a la generación siguiente), como a los biógrafos e historiadores ulteriores, él es la figura que mejor parece haber encarnado el período que Atenas vivió desde el apogeo de un reino sin par en el mundo griego, hasta las ruinas de la derrota y de la ocupación al finalizar la Guerra del Peloponeso [...] cuando Atenas se someta a Esparta. La vida de Alcibíades habrá tomado la forma, bien pronto, de una biografía de la caída de Atenas, de su hegemonía y su ambición sin iguales pero, al mismo tiempo, para los historiadores, de su grandeza excepcional. (PLATÓN, 2000, p. 15-16).

Además

(...) su leyenda es a la medida de cómo la historia y la posteridad juzgarán a Atenas: siempre controversial, acusado de todos los excesos, de una ambición desmesurada y de hábitos deplorables, Alcibíades es también y sin cesar elogiado por su carisma, su audacia, y la manera en la cual él no pudo nunca disociar su destino del de su ciudad. Al descubrir a Alcibíades y al juzgarlo, los testigos antiguos, desde Tucídides hasta Plutarco, estarán hablando de Atenas [...] Alcibíades, después de Sócrates, que fue su enamorado no habiendo podido ser su maestro, es el personaje más presente de los diálogos platónicos. (Ibid., p. 18-19),

Luc Brisson, traductor al francés y presentador de *El Banquete* en su última versión – sobre texto establecido por Paul Vicaire, y siguiendo la paginación canónica de Henri Estienne – no difiere mucho en su apreciación sobre Alcibíades a lo ya expresado, pero aún agrega:

Alcibíades era el símbolo del fracaso de la ruta pedagógica de Sócrates, quien había buscado reformar la ciudad formando a los nuevos dirigentes. Y el hecho de que hubiera sido acusado de sacrilegio permitió asociar fácilmente, para el caso de Alcibíades, impiedad y corrupción de la juventud, las dos piezas claves de la acusación que, siguiendo la *Apología de Sócrates*, la valieron la muerte a Sócrates. (PLATÓN, 2004, p. 34).



Este personaje histórico, no ficticio, es quien aparece muchos años antes de su caída en desgracia en medio del *Simpósion*, ebrio y rodeado de amigos, para homenajear a Agatón, interrumpiendo la ceremonia acordada. Pero, apenas él hubo percibido a Sócrates en el banquete, decide hacer uso de la palabra ya no para hacer el elogio de Eros sino, más precisamente, para hacer el ‘elogio de Sócrates’, y así revelar públicamente su loca y antigua pasión por Sócrates, lo que Lacan escuchará –y desplegará- como la declaración más antigua en Occidente de un amor transferencial.

(Durante siglos ese episodio final del texto platónico fue desconsiderado por la academia, ora expurgado de las sucesivas versiones que se difundieron, ya censurado indirectamente al no traducirlo, o bien al editarlo sólo en latín: la inocultable dimensión homoerótica de su discurso pareciera tan controversial como la vida del propio Alcibíades. Lacan decidió levantar la vieja censura universitaria, y darle otro estatuto.)



IV – La lectura y comprensión del elogio de Sócrates por Alcibíades requiere, desde hace ya un buen tiempo, considerarlas en un específico contexto histórico y cultural: el de Atenas en el siglo V AC, momento en el cual se desplegaba ampliamente, de manera pautada y bastante precisa, el amor de varones adultos (*andres*) hacia jóvenes mancebos (*ephebos*, *paîs*), con intenciones didácticas y/o iniciáticas, y que luego habría de ser llamado, muy extensivamente, amor griego o *paiderastía*.

Los antiguos griegos no clasificaban el deseo sexual y los comportamientos que él suscitaba en función de la semejanza o la diferencia del sexo anatómico de las personas que intervenían en el acto sexual. De hecho ellos acordaban al acto sexual un valor que dependía de la conformidad que este acto presentaba en relación a normas de conducta fijadas por la sociedad en función de la edad y del *status* social, entre otras cosas. Por lo tanto se debe ser muy prudente cuando se utilizan términos como ‘homosexualidad’ y ‘heterosexualidad’ para designar una realidad y una norma que tanto parecieran valer para la antigüedad clásica como para el período contemporáneo. Un uso desconsiderado de esos términos cae rápidamente en el anacronismo, pues asocia comportamientos considerados en la Atenas clásica de forma rigurosamente distintos, porque entonces se les acordaba una significación y un valor determinados muy diferentes, de aquellos que hoy les acordaríamos. (Ibid., p. 55).

Porque en la antigua Grecia la relación sexual era:

evaluada en un plano puramente anatómico, en términos de penetración fálica. Dicho de otra manera, el acto sexual se halla polarizado por la distinción entre aquel que penetra y el que es penetrado, entre aquel que tiene un rol activo y aquel que tiene un rol pasivo; roles que a su vez se hallan asociados a un *status* social superior o inferior en función de ciertas oposiciones: masculino/femenino, adulto/adolescente. La penetración fálica manifiesta la superioridad del hombre sobre la mujer, del adulto sobre el adolescente, o de un hombre sobre otro hombre, superioridad generalmente asociada a una dominación económica, social y/o política. Es por lo tanto la distinción entre actividad y pasividad la que, en el plano de la sexualidad, permite clasificar actos y actores. Es decir que toda relación sexual que implique la penetración de un ser inferior del punto de vista social (edad, sexo, o *status*) es siempre considerada normal para el varón, cualquiera sea el sexo anatómico del individuo penetrado, mientras que el hecho de ser penetrado es siempre potencialmente susceptible de ser considerado un acto vergonzoso”. (IBID, p. 56).



Brisson advierte, no sin razón, que:

las cosas se complican un poco en el caso de las relaciones entre varones, que se ven calificadas por la edad de los *partenaires*, sobre todo en el caso de la *paiderastia*, que no puede ser asociada mas que parcialmente con la ‘homosexualidad’. (Ibid., p. 57)

La *paiderastia* implicaba una relación entre un varón adulto y un adolescente (*paîs*), considerándose en general un *paîs* a todo joven varón imberbe (entre 12 y 18 años de edad) susceptible de devenir objeto sexual para el varón adulto: se admitía que estos varones jóvenes podían despertar atracción sexual en los adultos, pero no se aceptaba que a un varón algo mayor, aunque hermoso, se lo considerara atractivo. Y si bien los adultos podían sentir un “deseo apasionado” (*éros*) por un efebo, este último no podía participar, de igual manera, de ese sentimiento del adulto- a lo sumo experimentar admiración, afecto, reconocimiento -, aunque sí podía experimentar, al mismo tiempo, un sentimiento de pasión hacia algún otro varón, siempre menor que él.

El varón adulto, sujeto activo de la pasión por su/s *paîs*, era el amante (*erastés*) de la relación mientras que el menor, pasivo, era el amado (*erómenos*). Y si bien es de suponer que el vínculo estaba caracterizada por un amor y una ternura recíprocas, no dejaba de serlo con una marcada asimetría, tanto a nivel emocional, erótico como social: el adulto podía experimentar *erós* hacia el joven, y este último sólo *philía*. Y esos roles, además, no eran intercambiables: el adulto podía pretender hasta penetrar sexualmente al joven - *inter femora* -, pero no entrar en ningún orificio corporal (ano, boca), y el joven a su vez no podía excitarse, ni desear, ni acceder a ser penetrado, ni querer penetrar al adulto, y menos aún pretender obtener algún tipo de placer. Esta era la doxa existente desde larga data, y de público conocimiento por la sociedad ateniense. (Había, no obstante, inevitables singularidades: Sócrates y Alcibíades serán un ejemplo manifiesto de ello).



A este encuentro erótico entre varones de diversa edad, en esa cultura, se le agregaba otra dimensión, ya de carácter cívico, que era el considerar a la *paidierastía* como una herramienta privilegiada en la transmisión por los adultos de cierta educación – a través de cierta sexualidad –, que buscaba la internalización de valores ciudadanos por los más jóvenes: fuerza, velocidad, coraje, resistencia, moderación, control de sí, dominio de los impulsos, etc. Pero esa misma erótica implicaba, además, desafíos varios y serios riesgos: descontrol en la sensualidad, codicia, complacencia, sumisión, pasividad.

Es en ese marco histórico, político, social y cultural, donde surge y se despliega – a lo largo del tiempo- la especial relación erótica (¿sólo de *paidierastía*?) entre Sócrates y Alcibíades, tal cual éste denunciara en su “elogio de Sócrates” en *El Banquete*.



V –

(...) En aquel entonces la noche y la negrura eran una sola y misma cosa. Acercándose a la puerta de sus casas cualquiera podía reconocer en la fresca brisa el olor a salitre, y sentir el bronco bramido del mar, tan cercano, pero sin llegar nunca a percibirlo claramente, tan oscuras eran las noches. Salvo en luna llena, cuando sí podían verse no sólo la cresta de las olas que morían en la playa, sino también los olivos y viñedos bajando las colinas, las columnas de los templos en lo alto, el tenue perfil de las cariátides. Pero no aquella noche, precisamente.

Desde horas antes un hombre mayor, más bien tosco y de aspecto bonachón, conversaba animadamente con un joven atlético y bien parecido, quien lo escuchaba absorto. Ambos evidenciaban una inocultable y mutua simpatía. Terminada hacía ya un buen rato la cena el joven insistió en escanciar a su huésped una y otra vez un vino untuoso como un licor, digno de los dioses olímpicos. Apenas el frío y las tinieblas de la noche se habían instalado cuando el joven solicitó a su amigo y huésped, varias veces, que accediera a pernoctar allí, en su casa. Ambos personajes dispusieron acostarse en ese mismo cuarto, apagando las lámparas, dejando extinguirse naturalmente los rescoldos del fuego de la estufa cercana. En el frío de la noche, y estando ambos aún despiertos, el joven cubrió al adulto con una manta abrigada, y acercó al mayor el calor de su propio cuerpo, ambos ya en el mismo lecho.

Años más tarde ese joven, ya hombre, habría de recordar en público aquella lejana noche en que él mismo se ofreciera, decididamente, para el disfrute del adulto. Y de cómo argumentó a favor de ello: sería como un intercambio gozoso de bienes, belleza y sabiduría. Porque él era joven y fogoso, el otro un hombre maduro y pausado, uno encantador por su apolínea hermosura y el otro por su retórica, el primero audaz y el segundo mesurado, aquél bello y éste sabio.

El adulto escuchó aquella proposición del joven y, no exento de ironía, contestó que el trato no era justo: que si bien él siempre había amado a ese joven como nadie, lo que esa noche Alcibíades le ofrecía era algo de menor valor. Que no se trataba de eso. (ETCHEGOYHEN, 2006).



VI – Muchos años pasarían y ese hombre ya mayor, Sócrates, será acusado – entre otras cosas - de sacrílego, y de corromper a los jóvenes: por ello será condenado por los poderosos de la ciudad a morir bebiendo una copa de cicuta. El siempre bello y seductor Alcibíades, ambicioso y temerario, intrigante y guerrero, traicionará a atenienses y a espartanos, a amigos y a enemigos, será admirado y repudiado: que poco o nada pareció haber aprendido de su maestro, y primer amante. La muerte lo estará esperando entre flechas y llamas, y la gloria de Atenas parecerá eclipsarse junto con él.

Arnoux ha señalado respecto a la peripecia de esta pareja, y con acierto, que:

esta distinción entre *erastès* y *erómenos*, que no era un problema, se podía convertir en un problema justo con él, con Sócrates. Y eso es lo que acaba de explicar Alcibíades, en *El Banquete*. Con su *atopía* no se sabe dónde está ese extraño Sócrates que no se comporta como el común de los mortales. Ese sileno embustero se burla de los jóvenes a quienes les hace creer que es su enamorado, cuando de hecho desempeña más bien el papel del *paídika*. Alcibíades conoce las consecuencias de esto, y es que los jóvenes rechazados se enamoran a su vez del viejo astuto. (ARNOUX, 2006, p. 17-18).

Alcibíades relata su experiencia pasada, cuando tenía menos de veinte años. Sabiéndose amado por Sócrates fue engañado y declara que lo mismo le pasó a Cármides y a Eutidemo.

Y para colmo de la ironía, frente a todos los invitados del *Banquete*, tomados como testigos, quince años más tarde, Alcibíades adelanta que lo mismo va a ocurrir otra vez, ante sus ojos, entre Sócrates y Agatón. (Ibid., p. 17-18).
(...) Platón, al poner ese discurso en boca del hermoso Alcibíades, un desenfrenado, vuelve aquí perfectamente legible la ironía. Los convidados estallan en carcajadas al final de su discurso, pues les queda claro que él no ha cesado de estar en ‘disposiciones amorosas’, *erótikos*, con respecto a Sócrates. Confirman así ese cambio de posición de Alcibíades, quien, de amado de Sócrates, se ha convertido en un amante humillado, que lo persigue, cómicamente, en vano. La ironía amorosa de Sócrates funciona siguiendo el mismo modelo que la mayeútica. (Ibid., p. 21).



Ante un bello efebo como Alcibíades, del que se decía enamorado, Sócrates parecía pedirle que le diera su belleza, puesto que eso es lo que él no tiene. Y el joven amado empieza a caer en la cuenta, no obstante, que su belleza no resulta tal como para complacer realmente al adulto; y al mismo tiempo Sócrates lo llevará a reconocer que el joven tampoco resulta muy atractivo por su discurrir intelectual, “obligándolo a reconocer sus límites”. (PEINADO, 2005, p. 67). La *paideraistía*, como dispositivo educativo para los jóvenes ciudadanos atenienses, pretendía que el joven – en principio *erómenos*- debería advenir *erastès*, y constituirse en deseante, ciudadano adulto conocido por su templanza.

Se esperaba que Alcibíades comenzase a desear, a su vez, estimulado por lo que cree que su amante Sócrates tiene, una secreta sabiduría: pero ante esa coyuntura Alcibíades (*erómenos*) comienza sí a desear pero, más directamente, a su amante (*erastès*). Esta reciprocidad no era admitida socialmente, por lo menos ostensiblemente, puesto que ponía en jaque las asimetrías jerárquicas, en una sociedad fuertemente estamentada. “*Impasse* irónica, - sostiene Arnoux - pues ama a Sócrates precisamente por su rechazo, por su ascesis de Eros. Lo que Sócrates sabe, en lo concerniente a los *eróticos*, provoca que sólo pueda sustraerse.” (ARNOUX, 2006, p. 17-18).

“Amar es dar lo que no se tiene al que no lo necesita”, ironizará alguna vez Lacan. Atopia, refutación e ironía se articulan en el discurso y en los actos de Sócrates, quien so pretexto de su frecuente fascinación por los efebos, los atrae y arrastra – *erótica* mediante - a una reflexión crítica que parecía pretender sustancialmente distinta, acaso convencido de que así les “otorgaba la posibilidad de devenir un ser de la filosofía”. (Ibid., p. 74).

“El joven acompañando a Sócrates, cuya sabiduría y ventaja sobre los demás quedaba siempre evidenciada, no podía sino sentirse un ser total al gozar del amor de ese poderoso personaje” (Ibid., p. 74) pero, sin que mediase entre ellos el placer sexual, pues la convicción era que:



Eros es una manera de encubrir la falta estructural [del ser humano], no de enfrentarla. Por ello la consumación del acto sexual, en la prueba de virtud de la *paiderastía*, no podía ser efectuada sin contradecir el fin último de Sócrates: generar no un estado de gozosa completud sino de fructífera falta. (Ibid., p. 74).

VII – Se ha señalado, desde el campo freudiano, que el comentario de Lacan del texto platónico giraba fundamentalmente alrededor de la palabra *agalma*, término que designa allí

el valor incomparable de Sócrates, el objeto inalcanzable del deseo de Alcibíades. Alcibíades percibió, al interior del hombre entreabierto, bajo la legendaria fealdad socrática, imágenes divinas, maravillosas, de oro, imágenes de grandeza, algo extraordinario que llama *agalmata*, en plural. Desde entonces quiere poseerlas. (ARNOUX, 2008, p. 176-177).

Lacan percibe que su auditorio nunca antes había fijado su atención en ese particular aspecto del texto clásico, e incluso que algunos oyentes ni siquiera entienden bien cómo lo pronuncia, y si es un término griego o uno de sus acostumbrados neologismos! Nunca, tampoco, fue utilizada esa palabra en el ámbito psicoanalítico: “construye un enigma que puede guardar su hermetismo, el tiempo que sea necesario. Y no aportará de inmediato ninguna luz agregar que se trata de un objeto parcial, puesta que esta noción de objeto parcial es, también en esa época, una novedad”. (Ibid., p. 177).

Ya en 1948 Louis Gernet, helenista, fue pionero – en Francia, por lo menos – en poner en cuestión el concepto de *agalma*, y cuando a él se refiere lo relaciona más que nada con objetos/valores de intercambio en tiempos pretéritos, muy anteriores al siglo de Pericles. Destacó en su trabajo que, a nivel lingüístico, *agalma* es “una palabra que implica la noción del valor en sus más antiguos empleos [...] puede referirse a todo tipo de objetos – en el sentido de ‘precioso’ se refiere a veces incluso a seres humanos.” (GERNET, 2008, p. 187). (Lacan no parece conocer el texto, ni siquiera al autor, pues no habrá de mencionarlos).



Agalma era un medio de intercambio económico y social, premonetario y posterior al trueque de bienes, que termina constituyéndose en objeto precioso apto para ofrendar a los dioses, codiciado luego por los hombres, y de carácter brillante, luminoso: un puro valor a preservar, a guardar celosamente, en el secreto, que es poseedor de virtudes mágicas o religiosas que despiertan una profunda atracción, y el deseo de su posesión.

Para Alcibíades:

Sócrates aparece a sus ojos como un mago, un hechicero que practicaría encantamiento... bajo su máscara de sileno, ella misma metafórica, desborda de sabiduría. Su *atopia*, su postura fuera de lo común, lo pone en relación con lo divino. (Ibid., p. 185).

y sus:

agalmata de los cuales es el continente, una vez percibidos, ejercen sobre Alcibíades el poder inaudito de hacerlo siervo, a él que es un amo. Alcibíades da testimonio de haber caído bajo el impacto de su mandato (...) se declara decidido a hacer todo lo que Sócrates pida desde que vio lo que llama *agalmata*. (Ibid., p.185).

... irónicamente engañado por Sócrates. (IBID, p. 185).

La *Übertragung* freudiana se verá enriquecida, conceptualmente, por el hallazgo lacaniano de tan singular objeto, motor de locas pasiones: sea ya nombrado objeto *a*, o bien metonímico, acaso escondido, u objeto del deseo, a veces también parcial o fundamental o único. Acaso sería el tesoro inestimable que liga a cada pareja analítica.

Pero Arnoux finaliza su texto destacando que será necesario que este *agalma* sea puesto en el buen lugar. (Pues no olvida que “Lacan llega a decir que si el analista coloca su *agalma* en el paciente hay entonces contraindicación para el análisis. Y si su presencia viene a otorgar al analista un ‘poder’, será ‘un poder que precisamente no ejercerá’.” (Ibid., p. 185).



VIII – En una similar línea de reflexión Julien sostiene que

la transferencia viene del deseo-del-analista, del analista ocupando la plaza vacante del deseo del Otro. Entonces, si hay un deseo en alguna parte, es que puede realizarse una metáfora (si uno habla griego), una transferencia (si uno habla latín) del amor, es decir una *sustitución* de lugares, donde el analizante como *erómenos* deviene a su vez *erastès*, poniendo al analista en posición de *erómenos*. Pero bajo una doble condición: el analizante deviene *erastès* en la medida que *él no sabe* en *qué es erómenos*; y a esta ins-ciencia le corresponde, correlativamente, una segunda ins-ciencia: el analista puede ser puesto por el analizante en situación de *erómenos* en la medida que *él mismo no sabe* el objeto que posee, objeto causa del deseo del analizante. (JULIEN, 1995, p. 120).

El elogio que hizo Alcibíades en el texto de Platón produjo un objeto denominado *agalma*, que no es sólo una bella imagen sagrada o divina, es una *imago* de Sócrates -que semeja una caja tosca y grosera en su exterior-, pero que más allá, adentro, es donde él dice que aún hay joyas esplendorosas, los *agalmata* de su otrora amante y maestro.

Y entonces sí Sócrates queda en posición de *erómenos* para Alcibíades, realizándose así la metáfora del amor, significado de esa manera. Y allí surge para Lacan, claramente establecida, qué es la transferencia, la *Übertragung*: una sustitución de lugares, pero no sólo eso, sino que mediada por el singular deseo del que ama.

Lacan, quien no vacilará en llamar luego al *agalma*, ese pequeño ‘resto’ (Julien), como objeto *a*, intentará dar una vuelta de tuerca más – apoyado en el texto de Platón-, y más expresamente cuando Sócrates responda a Alcibíades. Aquel dirá que nada de lo que éste ha dicho le concierne a él, que no hay *agalmata* dentro de él sino que están en Agatón, creyendo designar así al verdadero (?) *erómenos* de Alcibíades. (Julien considera –con bastante razón- que este movimiento discursivo resulta una interpretación bastante forzada, no sólo por Sócrates, sino también por Lacan).



¿Cómo sabe Sócrates que él no tiene *agalma*? ¿Cómo sabe que el *agalma* para Alcibíades está en Agatón y no en él? ¿Es que alguien puede decir, en rigor, que no tiene *agalma* en sí mismo? Sólo un otro podrá o no asegurarlo, sin por ello no necesariamente tener razón, que en esos aparentes sin sentido transita el amor, y por supuesto la transferencia.

Y sin embargo la dirección es justa, puesto que es el analizante mismo quien debe concretar ese pasaje a una triangulación. Habiendo el analizante constituido su fantasma fundamental tiene -¿inevitablemente?- que vivir su pulsión más allá del analista, merced a la contingencia de un buen encuentro con un Agatón o una Ágata, y no según la vía de una idealizada identificación [con el analista]. (Ibid., p.123)

IX – Rodó dijo una vez soñar que el gran Trajano, el César, volvía de sus conquistas siendo recibido y agasajado con honores por las autoridades de una ciudad de Etruria, y que cierto patricio no halló mejor forma de lisonjear al Emperador que organizar un evento muy especial: las doncellas de la zona habrían de desfilan ante el emperador representando a las distintas regiones del mundo conocido, vestidas con trajes y atributos de cada una de esas regiones. Todo parecía organizarse sin contratiempos y había casi tantas jóvenes como provincias de Roma a ser representadas, hasta que el patricio recordó unos versos de la ‘Medea’ de Séneca que hablaba de la existencia una tierra ignota, que alguna vez se encontraría, allende el Océano, más allá incluso de la desaparecida Atlántida. Pobre destino le cabría a la esforzada joven que aceptase representar, sin falsear, algo de aquella comarca desconocida. Sin embargo la más joven de las doncellas se ofreció para ese rol: Leuconoe se llamaba. Y se acordó que llevara, acorde quizá con su nombre, “un traje blanco y aéreo como una página donde no se ha sabido qué poner...” Rodó describe extensa, morosamente, las ricas prendas y atributos que lucían las distintas representantes de las regiones conocidas, los halagos y aplausos que merecían. Hasta que llega, candorosa, enfundada en blanco, Leuconoe.



-Nadie la envidiaba, por más que luciese su hermosura. El César preguntó la razón de su presencia, y se extrañó, cuando lo supo...

-Leuconoe:- dijo con una benévola sonrisa... ¿Qué bien me dirás de la región que representas, si has de evitar el engañarme? ¿Qué me ofreces de allí? ¿Qué puedes afirmar que haya en tu tierra de quimera?...

- Espacio! – dijo con encantadora sencillez Leuconoe.

Todos sonreían.

- Espacio...- repitió el César.- ¡Es verdad! [...] encierra tu respuesta una hermosa consigna para nuestra voluntad, un brioso estímulo a nuestro desnudo. No hay límite en donde acabe para el fuerte el incentivo de la acción. Donde hay espacio, hay cabida para nuestra gloria. Donde hay espacio, hay posibilidad de que Roma triunfe y se dilate.

Dijo el César; y arrancó de su pecho una gruesa esmeralda que allí estaba... y prendiéndola sobre el seno de la niña, la dejó, como un fulgor de esperanza sobre la estola, toda blanca, mientras terminaba diciendo:

Sea el premio para la región desconocida; sea el premio para Leuconoe. (RODÓ, 1909, p. 38-45).

Leuconoe, tras una apariencia anodina, guardaba dentro de sí la palabra que enuncia el deseo de Trajano, más fulgurante para él que su misma esmeralda, y ese era su *agalma*.

REFERENCIAS

ARNOUX, D. El secreto de Sócrates. **Revista de psicoanálisis – Me cayó el veinte**, n.14, Méjico, 2006. p.9-22.

_____. El brillo del *agalma*. **Ñácate – Revista de psicoanálisis**. Montevideo, n. 1, p. 176-177, 2008. (Traducción de A. Castañola y J. Assandri).

ETCHEGOYHEN, C. **Invitación a participar del seminario ‘La Angustia’ de Jacques Lacan, con ‘La novia robada’, de Juan Carlos Onetti**. Montevideo: [s.n.], 2006.

GERNET, L. La noción mítica del valor en Grecia. **Ñácate – Revista de psicoanálisis**. Montevideo, n.1, p.187-197, 2008. (Extraído de *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1980).



JULIEN, P. **Pour lire Jacques Lacan**. Paris: EPEL, 1995. (Originalmente: *Le Retour à Freud de Jacques Lacan*. L'application au miroir. Toulouse: Ed. Erès, 1985. Reeditado por EPEL en 1990. Traducción al español de Raquel Capurro, editado por EDELP, traducción actual CE).

LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1963.

_____. **La transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques**. Paris: Versión Crítica de Stécriture, 1985.

_____. **La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excusiones técnicas**. Versión bilingüe de Hugo Gordó et al. Buenos Aires: [s.n.], 1960-1961. (Mimeo).

_____. **Le séminaire**: livre I: les écrits techniques de Freud. Paris: Seuil, 1975.

PEINADO, R. V. La pederastia socrática y la prueba de virtud del erómenos. **Página Literal 3-4 – Revista de psicoanálisis**, San José, 2005.

PLATÓN. **Alcibiade**. Traducción de Chantal Marbeuf y J. F. Pradeau. Introducción y notas de J. F. Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2000. (Traducción al español CE).

_____. **Le banquet**. Traducción y presentación de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004., (trad. español CE).

RODÓ, J. E. **Motivos de Proteo**. Montevideo: Ed. José Ma. Serrano y Cía., 1909.

**Carlos Etchegoyhen**

Doctor en Psiquiatría Psicoanalista;
Docente de Psicoanálisis de la Facultad
de Psicoterapia Psicoanalítica;
Miembro responsable (A) de la revista del
Sindicato Médico del Uruguay (SMU);
Gestor cultural del Ministerio de
Educación y Cultura (MEC) Uruguay
Ha publicado artículos en revistas
nacionales e internacionales
E-mail: guruyu@internet.com.uy

Recebido em: 12/12/09

Publicado em: 31/03/10